

EX-ORDIUM

QUANDO L'ESTRANEO DIVENTA NEMICO

di Angela Arsena

I discorsi d'odio che attraversano e perturbano il dibattito in Rete e sui media interrogano e scomodano in realtà un'istanza profonda dell'umano: la paura dell'estraneo come volto e rappresentazione di tutto ciò che non appartiene al proprio immediato orizzonte conoscitivo e relazionale. La riflessione filosofica si è interrogata spesso, soprattutto nel corso del Novecento, sulle condizioni di esistenza di un'alterità negata o differita o calpestata che sembra caratterizzare la contemporaneità e che spesso conduce verso una povertà linguistica, morale, spirituale e persino democratica, veicolando razzismi e rinnovate xenofobie come nuove parole d'ordine di un *logos* interrotto nella sua dinamica *dialogica* e umanamente fertile.

L'articolo vuole indagare alcuni momenti di questa riflessione filosofica cercando di coniugare gesto filosofico e gesto pedagogico nella relazionalità contemporanea e digitale.

The hate speech that flows through the Net and the media, upsetting any debates, really poses an inconvenient question about a deep human issue: the fear of the stranger as the face and the representation of everything which does not belong to one's own immediate range of knowledge and relationships. The philosophical reflection has often investigated, particularly in the XX century, the conditions of existence of a negated, or delayed, or trumped condition of being "other", which appears to characterize the contemporary times, and often leads to a linguistic, moral, spiritual and even democratic poverty, spreading racism and re-

newed xenophobia as the new keywords of a *logos* interrupted in its *dia-logic* and humanly fecund dynamics.

This paper intends to highlight some episodes of this philosophical reflection, attempting to conjugate philosophical and pedagogical practices within the contemporary, digital relationality.

1. Il dramma della prossimità

Nell'opera *Huis Clos* Jean-Paul Sartre (1945) immagina, in una rappresentazione teatrale che rispetta le regole aristoteliche dell'unità di tempo, luogo e azione, l'inferno perfetto.

In un atto unico a scena fissa e con tre soli personaggi, il filosofo francese costruisce un mondo infernale che non assomiglia in nulla al fuoco eterno o a una camera di tortura, bensì a uno spazio fisico ben preciso e delimitato (a una stanza chiusa) che si rivela essere contenitore di un sentimento di estraneità e di diffidenza elevato ad altezza metafisica.

L'inferno di Sartre è una camera che contiene pressurizzata tutta l'angoscia dell'universo, diremmo, riconducibile al problema ancestrale dell'umanità, ovvero al problema dell'altro, inteso non come interlocutore divino, ma come soggetto delle dinamiche relazionali, come luogo dell'alterità, come punto di intersezione dell'inevitabile prossimità dell'uomo con l'altro uomo. L'inferno sartriano non risponde all'immagine di un conflitto perenne, di un'aperta ed eclatante «guerra di tutti contro tutti» (Hobbes, 2005, p. 120) o a una fenomenologia dell'odio sguaiato dell'*homo homini lupus* alla maniera di Hobbes (2005, p. 89), bensì corrisponde alla consapevolezza nuda, silenziosa ed essenziale (rappresentazione plastica di un vero e proprio freddo emozionale e stridore di denti) che il dramma dell'uomo è il dramma della vicinanza, della convivenza e dell'inevitabilità, della intrinseca necessità del contatto reciproco.

Un inferno così concepito è una realtà dove non ci si sbrana a vicenda, ma semplicemente si sta fianco a fianco e dove si esperisce, si patisce quotidianamente la vicinanza, l'odore e l'idioma

dell'altro e dove quest'ultimo diventa il volto e la rappresentazione plastica, visiva, visibile e tangibile di un senso di soffocamento, di un senso di perenne invasione.

La trama della *pièce* è semplice e scarna: tre defunti, che in vita non si conoscevano affatto, vengono rinchiusi in una camera d'albergo, costretti a vivere in eterno l'esperienza di questo intollerabile contatto. In una scenografia ridotta al minimo, a parlare al pubblico sono delle esistenze morte nel corpo, ma non nella coscienza e che finalmente, in quanto tali, possono rivelare e rivelarsi nella loro vera essenza, come mai avrebbero potuto fare in un mondo di vivi dove le convenzioni sociali e la buona educazione, posto che continuino a esistere, o anche soltanto l'ipocrisia, laddove essa s'insinui, e infine il linguaggio, nella sua formulazione formale e interlocutoria, celano e nascondono il vero sentire.

Esistenze che mai si sarebbero «confessate a se stesse» (Sartre, 1945), rivelano alla platea e al lettore ciò che sulla terra costituisce la trappola, lo scacco e che corrisponde al senso ultimo della condizione umana secondo Sartre, ovvero la tragedia di un'esistenza legata indissolubilmente alle catene della relazionalità di volta in volta negata, differita o conflittuale¹.

Questa condizione è assurda (attinente proprio al teatro dell'assurdo al quale, non a caso, l'opera appartiene), paradossale, scandalosa perché nodo stretto da due estremità antitetiche: è vero che come esseri umani possiamo riconoscere noi stessi nel rapporto con l'altro, ma è anche vero che l'altro diviene insopportabile perché rimane e rimarrà irriducibilmente diverso, perché mai e in nessun modo sarà assimilato, appiattito, ricondotto completamente al noi.

Così l'alterità è condizione, presenza vitale, essenziale per la definizione dell'identità, dei margini del nostro io e della nostra coscienza, nonché per l'edificazione della colonna portante delle regole del vivere civile ed è ugualmente condizione perché l'altro

¹ Non a caso Sartre (1943) dedicherà la prima parte di *L'Essere e il Nulla* proprio al problema della relazione con l'altro da sé.

sia ricondotto al vertice diametralmente opposto come nemico per antonomasia, nemico metafisico.

In questa ambivalenza l'uomo costruisce il suo inferno in terra. «L'inferno sono gli altri», dice lapidariamente Sartre in *Huis Clos* e continua:

Guardate che cosa semplice: insipida come una rapa. Non c'è tortura fisica, va bene? Eppure siamo all'inferno. E nessun altro deve arrivare, qui. Nessuno. Fino alla fine, noi tre soli, insieme [...]. Manca il boia [...]. Hanno realizzato un'economia di personale. Ecco tutto [...]. Il boia è ciascuno di noi per gli altri due (Sartre, 1955, p. 102).

2. Paura dell'estraneo: dalla psicologia evolutiva all'antropologia contemporanea

È come se il filosofo francese avesse esteso lungo tutta l'intera esistenza dell'uomo, e anche oltre, l'angoscia e la paura dell'estraneo, descrivendola quasi con le stesse impressioni, con lo stesso pianto, con la stessa paura paralizzante che ogni essere umano certamente vive, ma in modo fisiologico e circoscritto a un momento preciso della propria vita infantile: in psicologia evolutiva il fenomeno della paura dell'estraneo è infatti ben osservato e riconducibile a quella che è nota come “angoscia dell'ottavo mese”, quando il sorriso del bambino diventa più selettivo, quando non risponde più con disponibilità e apertura a tutti i volti che indifferentemente gli si avvicinano, ma soltanto a quelli che sono a lui familiari, quando nel volto dell'estraneo intravede non solo la rappresentazione visiva e tangibile di ciò che è ignoto e sconosciuto, ma anche la presenza plastica e tuttavia inafferrabile dell'impossibilità di riconoscere nelle mimiche e nei richiami della persona estranea lo stesso codice comunicativo usato con le figure di attaccamento. L'angoscia dell'estraneo è l'angoscia nei confronti del diverso, di ciò che è nuovo e come tale si palesa per la prima volta nella vita di essere umano: è una crisi profonda della prima infanzia, uno spartiacque nella costruzione dell'identità e

che si acutizza nell'ottavo mese, raggiunge il culmine intorno ai due anni e poi tende progressivamente a diminuire². La paura dell'estraneo è la prima risposta adattiva a un potenziale segnale di pericolo che il bambino matura nello sviluppo del Sé e che mette per la prima volta in crisi il principio dell'unidirezionalità, ovvero la falsa attesa che a ogni gesto debba corrispondere un'azione coordinata dell'altro³. Eppure, solo attraverso questa crisi è possibile pervenire alla consapevolezza dell'esistenza degli altri come altro da Sé e alla regolamentazione del rapporto con gli altri attraverso il principio non dell'unidirezionalità (mi aspetto che tu faccia e che tu sia ciò che io voglio e pretendo) ma attraverso il principio della parità (sei altro da me e ti rispetto per questo) (Costabile, Bellacicco, Bellagamba & Stevani, 2011; Kagan, 2001). Ebbene, nel racconto claustrofobico di Sartre e nelle vicende della nostra contemporaneità sembra tuttavia che la crisi dell'ottavo mese sia la crisi e il dramma odierno sempre rinnovato, sempre rinnovantesi e che caratterizza la costruzione della nostra relazionalità ma con una tragicità ulteriore: mentre il bambino reagisce con un inoffensivo pianto, l'adulto reagisce con odio alla stessa paura, alla stessa angoscia che prende alla gola ed è dovuta alla presenza indiscutibile, tangibile, improcrastinabile dell'altro, del diverso, dello straniero, del portatore di codici linguistici e comportamentali non familiari, non consueti.

In una contemporaneità regredita a infanzia nel senso deteriorare del termine, a quella minore età di cui parlava Kant (2017) e che è la condizione dalla quale l'uomo raziocinante deve uscire per poter capire e cambiare il mondo, la paura dell'altro è la cifra perenne, immutabile, sulla quale si misura la relazione e l'alterità.

² L'argomento è ben documentato nella letteratura scientifica. Per una disamina maggiore si rimanda qui a Battacchi (2004); Dozza & Loiodice (1994); Paparella (2005).

³ Esiste una stretta connessione tra lo sviluppo del Sé e la reazione nei confronti dell'estraneo perché, egli spiega, il bambino utilizza schemi riconducibili al Sé per comprendere gli altri dividendoli in simili o dissimili. Solo in seguito si matureranno rappresentazioni mentali più ampie e complesse che includono anche il riconoscimento delle emozioni dell'altro. Si veda Waldenfels (2016).

Ed è proprio nel dispiegarsi di un'angoscia ancestrale che diventa xenofobia declinata in tutte le sue forme e maniere ed elevata a categoria dello spirito e dello spirito contemporaneo (e intesa anche come paura dell'uomo nei confronti della donna quando essa si presenta nella sua ineludibile libertà, nella sua irriducibile diversità) che l'odio tesse le sue trame linguistiche e paralinguistiche sia sul Web sia nella realtà analogica, presentando quotidianamente il dramma delle nostre «identità turbate», per usare un'espressione di Leonidas Donskis (2008, p. 58) quando ci ricorda che i gruppi prescelti come contenitori e bersaglio ideale di un clima d'odio sempre vivo nella storia e nella cronaca attuale e che è sempre riconducibile alle stesse categorie di uomini (di volta in volta neri, rom, musulmani, ebrei) «potrebbe non aver nulla a che spartire con la ragione reale della nostra ansia, insicurezza, incertezza. Potrebbe situarsi totalmente al di fuori della nostra esperienza personale» (p. 58). Anzi, talvolta proprio la mancanza di esperienze negative e personali con questi gruppi, la mancanza di una forte, dimostrabile, fattuale conoscenza diretta comporta per paradosso un acuirsi della paura e della discriminazione perché, scrive Zygmunt Bauman nella prefazione al testo di Donskis: «un odio perfettamente coerente parla sempre il linguaggio dei gruppi, dell'anonimato e delle follie di massa» (Donskis, 2008, p. 11), ovvero il linguaggio della collettività indifferenziata e di un indifferenziato “noi e loro” che fagocita, annulla “l'io-tu” annientando quella dialogicità che, scrive Martin Buber (1991), fonda l'identità, prima ancora che la relazionalità. È il dialogo a fondare un'ontologia della relazionalità che, fondata sulla dinamica del riconoscimento reciproco, conduce alla scoperta del sé: solo il Tu, solo la scoperta del Tu porta me stesso alla scoperta del mio Io (von Balthasar, 1980, p. 605; si veda anche Claris, 2013).

3. L'odio come sentiero interrotto del logos

Se è vero dunque che ontogeneticamente l'essere umano fonda il senso di se stesso (Lévinas, 2016) e la rappresentazione di se

stesso sul dialogo tra il sé e l'altro da sé, e se è vero che senza l'altro da sé l'io mancherebbe il dispositivo basico per sviluppare un senso identitario (Bellingreri, 2005), allora l'odio per l'altro va forse rintracciato, stanato diremmo, nel sentiero interrotto, nella camera chiusa e scura, nel vicolo cieco dove un'identità dialogica si scontra con il muro di una relazionalità afona alimentando una dinamica dicotomica che allargandosi e aprendosi sempre più inghiotte innanzitutto l'individuo. Nell'odio per l'altro, diremmo dunque, annega il sé e nell'odio per l'altro, allora, l'uomo perde innanzitutto se stesso e la proprio identità.

Analizzando il linguaggio che caratterizza la costruzione del nemico, ovvero di un'alterità interrotta, frammentata o perversa, si possono leggere infatti tutti i passaggi di una identità altrettanto interrotta o frantumata: l'ermeneutica del nemico è allora innanzitutto ermeneutica linguistica, quasi filologica, di una mancata costruzione identitaria oltre che di un discorso con l'altro che subisce una cesura, uno strozzamento.

Nell'esplicitare il proprio pensiero, il proprio discorso, l'io che rifiuta l'altro anticipa la propria interlocuzione con un'affermazione perentoria di negazione, di solito formulata nel seguente modo: "io non sono razzista, ma...". Ciò che segue spesso confuta o nega esplicitamente proprio questa preliminare negazione o ne mostra tutta l'inconsistenza e l'insipienza. Eppure proprio in quella negazione si annida il disperato tentativo di distinguere la propria opinione dall'opinione comune e si assiste all'ultimo vagito dell'io prima di annegare nell'indifferenziazione collettiva, in quell'anonimato, in quell'opinione di massa che caratterizza l'odio per il diverso e nel quale si costruisce la dialettica fallimentare del "noi contro loro". In questa forma linguistica si srotola la prima fenomenologia del razzismo e della costruzione del nemico, forse la forma più subdola: esiste infatti un razzismo che imputa a dei precisi gruppi umani la responsabilità di essere portatori di caratteristiche culturali incompatibili, inconciliabili con la cultura circostante, con la cultura ritenuta dominante e in questa mancata assimilazione alla cultura di massa si profila il pericolo per la propria integrità e una minaccia per lo *status quo* sia a livello personale

e sia in termini culturali. Nel primo caso abbiamo i sintomi espressi anche in modo verbale e minaccioso di una vera e propria ansia da declassamento fatta di inquietudini, frustrazioni, invidie che portano a ritenere l'altro, anche solo per la sua stessa presenza, un usurpatore di diritti piegati interamente in senso soggettivo e nei termini di una progressiva, inarrestabile riduzione (diritto al lavoro, alla famiglia, all'istruzione che l'altro porterà via, scippando ogni cosa); mentre nel secondo caso si assiste a una formulazione arcaica, primitiva della storia delle idee e della cultura intesa come un dato di fatto immutabile, determinato naturalmente già tempo fa e destinato a rimanere non permeabile. Una visione siffatta interpreta il mondo e il tempo come un ambiente chiuso, un territorio dove una volta per tutte i rapporti di forza e i rapporti gerarchici sono stati già definiti, decisi, regolati e dove si è già provveduto a una divisione dello spazio, così che sono gli altri, arrivati irrimediabilmente troppo tardi, a essere portatori di un'intrinseca impossibilità alla compenetrazione e destinati, anche loro malgrado e nonostante gli sforzi da ambo le parti, a rimanere corpo estraneo alla società (Mari, 2013; Resta, 2008).

L'interlocuzione "io non sono razzista, ma..." tende a scagionare l'io che si rifugia nell'*humus* culturale come condizione prima e sola della sostanziale incapacità ad accogliere la diversità, come se la cultura (e non il proprio io) fosse un terreno inadatto alla crescita di una pianta e pertanto intrinsecamente incolpevole: "io non sono razzista perché non dipende da me, ma dal mondo circostante così pietroso, infertile", potrebbe continuare a dire l'io nella sua disperante e disperata corsa verso l'odio e la xenofobia mentre esprime la fallacia logica che se fosse solo al mondo (solo l'io e i rom o gli stranieri, o i profughi) non ci sarebbero problemi nel trovare la chiave e la via di accesso alla tolleranza. Il problema dunque viene completamente rovesciato sulla società, sul suo modo di essere da tempi immemorabili, da secoli, e sulla sua dura e impenetrabile morfologia culturale come se quest'ultima fosse un continente già assestato che non può più subire scosse telluriche, o un'anziana donna ormai abituata ai suoi ritmi, alla sua routine e incapace di adattarsi al nuovo:

alla base di questa impermeabilità, di questa inconciliabilità, ci sarebbe l'idea dell'assenza di una unità morale tra i popoli (una sorta di anti-universalismo), l'idea che le culture siano immutabili [...] che siano destinate quindi a non mescolarsi, ad essere irrimediabilmente separate (Faloppa, 2011, p. 29).

Sul piano inclinato di questa deresponsabilizzazione collettiva che rimanda alla società ogni onere e che costruisce un doppio muro nella comunicazione, dove l'altro non è soltanto altro da me bensì è altro rispetto alla società che lo lascerà così sempre desituato, delocalizzato (e che riduce la cultura a una sorta di stato cuscinetto tra il sé e l'altro da sé e non a occasione di incontro), il linguaggio e tutti i suoi atti diventano elementi chiave fondamentali, imprescindibili per interpretare la nascita, il mantenimento e il rinforzo, la ridondanza delle asimmetrie e delle ingiustizie sociali e per capire quel fenomeno che corrisponde all'istituzionalizzazione delle forme di subordinazione, di discriminazione elevate a livello di norme e procedure.

Il fenomeno della quotidianità sistematica del respingimento dell'altro, il fenomeno di un'esistenza deresponsabilizzata e che, scrive Hannah Arendt (1951), si pone pericolosamente al di là del bene e del male quando una società è pronta a vivere il razzismo istituzionale o giuridico, è un fenomeno che ha una sua precisa nomenclatura linguistica (Bartoli, 2012; Ceri & Lorini, 2019; Faso, 2010; Rivera, 2009) e che fa riferimento a precise pratiche discorsive apparentemente banali o innocue come negare la gentilezza del "lei" interlocutorio a un immigrato, passando subito al "tu", sino a piccoli grandi assalti verbali impregnati di insulti, oppure attraverso l'ostentazione di simboli riconducibili allo sterminio etnico recente o passato, o anche soltanto attraverso l'uso indiscriminato (anche sui *media*) di atti verbali pregiudizievoli.

Nella diffusione di una banalità di linguaggio appiattito verso il basso, verso l'annichilimento del sé e dell'altro, verso la sua mortificazione, il suo incasellamento forzoso e forzato in categorie che tendono a dividere il genere umano in gruppi dai tratti generalizzati, catalogabili, etichettabili, schedabili alla stregua di una merce, si insinua la forza devastante e subdola dell'*hate speech* co-

me espressione della banalità devastante dell'odio e dell'ovvietà, della quotidianità del male che, proprio perché diffuso e capillare, proprio perché banale, scrive Hannah Arendt (1951), non spaventa più e rende possibile, lecito il compimento di tutte le nefandezze. Eleva il male e l'odio a dinamiche consuete e familiari, a istituzione quotidiana, a forme di razzismo democratico e così il discorso impregnato d'odio è al contempo espressione e condizione di quella diffusione del sentire razzista e xenofobo che la storia attuale conosce come sentire comune. L'*hate speech* ha infatti i suoi stilemi standardizzati, il suo lessico usurato, le sue parole chiave, le sue euforiche, sguaiate espressioni d'ordine diffuse al punto di essere divenute ormai quotidiane e accettabili, veicolate come sono anche dai *media* e dal mondo *online* (Ziccardi, 2016): questo sguardo obliquo sull'altro non spaventa più e non viene più censurato perché ormai luogo comune, stato in luogo figurato e privilegiato dell'uomo e dell'umanità che si incontra nella *community* dove spesso la soggettività si perde e soffoca in un noi indifferenziato.

Non a caso sulle autostrade della Rete, sulle piattaforme sociali e virtuali il *logos* d'odio è il *logos* più condiviso e condivisibile, universale e universalmente accettato, politicamente corretto e approvato ed è, come i sentieri teoretici di Heidegger, *logos* interrotto nella sua costruzione di *dia-logos*, di discorso duale e paritetico, tra pari, tra interlocutori di pari dignità e pari diritti, nella sua costruzione, diremmo, di *logos* democratico.

Se il linguaggio è quel labirinto nel quale e sul quale si costruisce l'uomo (Wittgenstein, 1999, p. 67) e se dal registro linguistico cogliamo lo stato dell'uomo, come se il linguaggio fosse un termometro della temperatura emotiva e affettiva e relazionale di una comunità, allora anche nel linguaggio possiamo rinvenire i termini (in senso linguistico e meta-linguistico) che ci permettono di seguire, di interpretare lo stare al mondo dell'uomo contemporaneo in tutte le sue dinamiche anche politiche.

Se, come scrive Aristotele (Politica, I, 2, 1253a), dallo stare in società l'uomo matura la sua vocazione di *zoon politikon*, di animale politico per eccellenza, allora attraverso il linguaggio della comu-

nità è possibile registrare in tempo reale l'andamento della politica, la sua evoluzione o involuzione.

Nella *Repubblica* di Platone questo passaggio si ritrova proprio quando il filosofo cerca una ragione e una giustificazione teoretica alla metamorfosi, spesso repentina e drammatica, della democrazia in tirannide e questa metamorfosi viene intesa innanzitutto come linguistica e poi fattuale «proprio quando l'anarchia viene detta libertà, quando la dissipazione del denaro pubblico viene detta liberalità e quando l'impudenza viene detta coraggio» (VIII, 561a).

Del resto se ogni forma di governo democratico coniuga il gesto politico con il gesto verbale, essendo innanzitutto arte del discorso e se al contempo, come scrive Gustavo Zagrebelsky (2009), le parole della politica sono parole di per sé ambigue perché strumentali, in quanto parole del potere per il potere, e dunque prestano il fianco a ogni manipolazione, allora se seguiamo il deterioramento e lo sgretolamento del significato dei termini e dei concetti si può efficacemente registrare lo sgretolamento delle impalcature politiche e parimenti si può intravedere il lento scivolare della democrazia nel totalitarismo soprattutto quando a questo linguaggio del potere non si oppone il linguaggio della comunità, il linguaggio del popolo come antidoto alla dittatura del pensiero unico con la sua capacità critica di opinione pubblica.

Si tratta di quel linguaggio del popolo che, secondo Maria Zambrano (2000), cela al proprio interno il tesoro della dignità «un misto di sobrietà e ricchezza [...] analogo alla musica di un organo, perché possiede molteplici registri» (p. 176). Il linguaggio del popolo è linguaggio corale ma nel senso di linguaggio variegato, molteplice, multiforme, puntuale al pari del coro nelle tragedie greche quando con voce unanime condannava il tiranno di turno, o interrogava al contempo spettatori e sovrani, o quando interveniva per commentare i fatti avvenuti sulla scena o per indignarsi, diventando così prototipo dell'opinione pubblica, che è la vera spina dorsale di ogni democrazia, sin dal V secolo a.C.

Il linguaggio del popolo, invece, rimane inefficace o muto o addirittura diventa complice del potere, subalterno al potere (che lo usa abilmente in direzione demagogica), quando da linguaggio

del popolo si trasforma in linguaggio della massa e diventa, sempre secondo la Zambrano (2000):

linguaggio infarcito di aggettivi tratti da un repertorio assai scarso, di aggettivi riversati a piene mani, sempre uguali, su persone e avvenimenti. Pieno di interiezioni, povero, con un verbo schematizzato. Le dichiarazioni sono contudenti e pompose, provocano la risposta e insieme non la permettono, perché è un linguaggio essenzialmente aggressivo, di sfida, dogmatico (p. 175).

È, in altri termini, *logos* antitetico al *dia-logos*, *logos* che crea distanza e vuoto attorno, *logos* respingente e divisivo che ignora l'interlocutore sino ad annientarlo perché

usa frasi dirette contro un muro contro il quale rimbalzano, come pietre [...]. Nello schematico linguaggio della massa, la prima cosa a scomparire è il tempo, assieme alla persona a cui si parla. Passato, presente, futuro si stratificano, diventano cose. È un linguaggio di sì e no assoluti: non c'è uscita, e perciò neanche spazio per il dialogo (Zambrano, 2000, p. 175).

È quanto avviene nella stanza a porte chiuse di Sartre, dove il tempo è annullato in un *continuum* eterno e indifferenziato e dove l'umanità rimane ferma nelle posizioni esclusive, perentorie, a-dialogiche, mostrando alla fine e ancora una volta come l'odio e il male non siano appunto costruzioni complesse, elaborate, geniali, anche dal punto di vista linguistico, bensì estremamente misere, scarse, banali, povere, insipide «come una rapa» (Sartre, 1955, p. 102).

4. Conclusioni e ipotesi educative

In Italia è stato il linguista Tullio De Mauro (2014) a studiare in maniera documentata la stretta relazione tra povertà linguistica e povertà democratica, mostrando come le nuove generazioni, conoscendo e manipolando il significato di pochi termini rispetto

alle generazioni precedenti, rischiano più di queste ultime di veder usurpati i propri diritti.

Si tratta della stessa preoccupazione di don Milani che piegava il suo gesto pedagogico e didattico nella scuola di Barbiana innanzitutto e semplicemente alla conoscenza della lingua perché il povero non abbia a subire la prepotenza linguistica della burocrazia, del linguaggio giuridico o politico, e perché dunque non sia afflitto sempre, oltre che da una povertà di mezzi, anche da una povertà di parola e di pensiero che impedisce ogni riscatto sociale, culturale e morale, nonché economico (Milani, 2017).

In ogni caso un *deficit* di linguaggio comporta un deficit di consapevolezza democratica e di capacità di manipolare la *téchne*, l'arte della politica che non è solo tecnica e capacità di comando o di governo ma è anche capacità di osservare e giudicare colui che amministra e di valutare le sue azioni su un metro di misura morale, etico e valoriale (Severino, 2002).

L'animale politico aristotelico è soprattutto il cittadino e non soltanto chi è chiamato a governare, attraverso il ruolo di rappresentante di altrui istanze.

E la democrazia richiede che si faccia buon uso delle parole perché ogni discorso in democrazia è discorso argomentato e argomentabile, e mai si presenterà con l'irruenza brutta e muta della clava o peggio dei manganelli, anche se solo verbali.

Ora, nelle nuove infrastrutture sociali della Rete, nelle agorà virtuali della contemporaneità è evidente che i discorsi che incitano all'odio e alla violenza (le offese, la prevaricazione nei confronti delle donne, i complottismi, l'insulto politico, la persecuzione dell'altro inteso come nemico) sono caratterizzati da una povertà linguistica e argomentativa che è figlia di una povertà teorica, conoscitiva oltre che morale proprio perché discorsi riconducibili a quella stereotipizzazione, a quella ripetitività stantia da slogan, a quella acriticità da clan o da branco, a quella violenza dovuta all'incapacità argomentativa o all'anonimato e alla deresponsabilizzazione che l'anonimato garantisce.

Questa desolazione linguistica, questo livellamento verso il basso di ogni interlocuzione che non sia riconducibile a

un'interlocuzione tra affiliati o tra appartenenti alla stessa tribù virtuale, allo stesso clan, alla stessa *community* (De Kerckhove & Tursi, 2006), questo scadere nella ripetitività violenta del gesto linguistico, sono condizioni a contorno che favoriscono la nascita e la proliferazione di modalità a-democratiche, totalitarie, dittatoriali, scomodando così una responsabilità politica che è innanzi tutto responsabilità pedagogica che va a collocarsi ben prima del qui e ora, ben prima dell'oggi e ben oltre l'immediato, ponendosi in una prospettiva futura dal lungo arco temporale, sia come recupero dell'insegnamento offerto dalla storia e dal passato e sia come ipotesi educativa per il futuro e non solo per il futuro prossimo. Ogni fenomenologia dell'odio infatti se da un lato allontana dalla costruzione dell'unità del sé, dall'altro sembra fondamentale per costruire l'unità di un gruppo o di una nazione e sembra determinante per la nascita di fenomeni contemporanei complessi come il rigurgito di razzismi o di rinnovati antisemitismi: il lavoro di definizione di una propria identità indipendente, lontana dalla massa informe e acritica (lontana da quella folla manzoniana acefala che gridava con voce unica "dagli all'untore!") richiede invece coraggio, consapevolezza intellettuale e persino eroismo, anche nello sfidare l'opinione comune.

Ogni epoca storica ha avuto il suo nemico per antonomasia, il colpevole o il capro espiatorio sul quale far ricadere le colpe dell'umanità (Popper, 1979, p. 28) e forse la letteratura, più della storia o della storia delle dottrine politiche, ha registrato queste dinamiche, offrendo una chiave di volta nell'ermeneutica sempiterna del nemico quando narra un capovolgimento salvifico di questa dinamica e racconta la possibilità di fuga e l'esistenza di un'uscita da un epilogo di violenza e di odio (Eco, 2012).

Italo Calvino (1991) auspicava un «ritorno ai classici» che si riveste oggi di significato pedagogico nell'urgenza di un rimedio al lungo e faticoso deserto emotivo e culturale che il mondo attraversa, nella necessità di creare quell'occasione di inculturazione o acculturazione sia a livello linguistico e sia a livello metalinguistico, nella definizione di un orizzonte ideale di convivenza, di vicinanza, di prossimità dell'uomo con l'altro uomo.

E, non ultimo, per offrire modelli di relazione nelle *more* di un contemporaneo e rinnovato analfabetismo emozionale permettendo di scongiurare l'eccessiva semplificazione, la *reductio* alle sole categorie amico/nemico che le dinamiche sociali e virtuali incoraggiano, mostrando la complessità del mondo e al contempo rivelando la bellezza di questa complessità: il classico, secondo Carlo Carena (2018, pp. 62-73), ha infatti bisogno di ascolto e di riflessione, è fermo nella sua costituzione, ma scuote, agita il tempo (il nostro tempo) tanto profonda è la sedimentazione della tradizione e del mestiere presenti nelle sue pagine e tanto complesso e vasto è il suo modello antropologico.

La letteratura può insegnare che l'unica chiave di accesso a questa complessità coincide con la capacità di capire l'altro senza negarlo (Guardini, 1993): la *factio* letteraria permette di raggiungere questa consapevolezza che offre un modello di vita eticamente possibile proprio quando racconta che non bisogna fingere che l'altro (anche dietro la maschera del nemico) non esista ma quando racconta il modo di attraversare il muro dell'incomunicabilità e accedere a quella conoscenza, anche personale, che il pregiudizio o l'odio sempre impediscono. Questo doppio movimento della *factio*, questa negazione della finzione nella finzione letteraria, potrebbe essere catartico sia in senso aristotelico (e dunque filosofico) sia in senso eminentemente pedagogico permettendo così all'io di ritrovare se stesso attraverso l'altro: agli albori della civiltà democratica greca che ha segnato tutto l'Occidente, ad esempio, ci è stata consegnata da Eschilo la testimonianza della guerra contro i Persiani, nemici per antonomasia degli Ateniesi, in un'omonima tragedia dove non vi è una sola parola d'odio o di astio da parte dell'autore.

Anzi, il tragediografo spinge i lettori e gli spettatori, con un movimento plastico e scenografico profondissimo, ad attraversare le stanze dello straniero, a vivere con lui anche solo per il tempo di un atto teatrale, ad ascoltare le sue parole, a indossare i suoi costumi e la sua religiosità, insegnando così una fratellanza squisitamente laica, tutta proiettata sulla terra e stabilita sulla regola della comune mortalità e del comune sentire che come umani inevi-

tabilmente ci unisce. Tanto basta (e difatti tanto bastò agli Ateniesi di fronte alla prima rappresentazione de *I Persiani* di Eschilo) per gridare allo scandalo (Diano, 1975; Paduano, 1978): eppure, come scrive Massimo Cacciari (2001), proprio la porta dello scandalo, dell'inaudito, dell'indicibile, è la porta, ancora oggi aperta, il varco stretto ma penetrabile verso la comprensione dell'umano e del divino, o forse, anche, ma è soltanto una nostra ipotesi, del divino nell'umano.

Bibliografia

- Arendt H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Bartoli C. (2012). *Razzisti per legge*. Roma-Bari: Laterza.
- Battacchi M.W. (2004). *Lo sviluppo emotivo*. Roma-Bari: Laterza.
- Bellingreri A. (2005). *Per una pedagogia dell'empatia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Buber M. (1991). *L'Io e il Tu*. Pavia: Bonomi.
- Cacciari M. (2001). *Dell'inizio*. Milano: Adelphi.
- Calvino I. (1991). *Perché leggere i classici*. Milano: Mondadori.
- Carena C. (2018). Internet rilancia i classici anche senza penna e calamaio. In C. Carena, *Ritorno ai classici*. Milano: Vita e Pensiero.
- Ceri P., & Lorini A. (2019) (a cura di). *La costruzione del nemico. Istigazione all'odio in Occidente*. Torino: Rosenberg&Sellier.
- Clarís S. (2013). *Filosofia e pedagogia del dialogo*. Roma: Armando.
- Costabile A., Bellacicco D., Bellagamba F., & Stevani J. (2011). *Fondamenti di psicologia dello sviluppo*. Roma-Bari: Laterza.
- De Kerckhove D., & Tursi A. (2006) (a cura di). *Dopo la Democrazia? Il potere e la sfera pubblica nell'epoca delle reti*. Milano: Apogeo.
- De Mauro T. (2014). *Storia linguistica dell'Italia Repubblicana. Dal 1946 ai giorni nostri*. Roma-Bari: Laterza.
- Diano C. (1975) (a cura di). *Eschilo. I Persiani*. In C. Diano, G. Paduano (a cura di), *Il Teatro Greco. Tutte le Tragedie*. Firenze: Sansoni.
- Donskis L. (2008). *Amore per l'odio*, con prefazione di Z. Bauman. Trento: Erickson.
- Dozza L., & Loiodice I. (1994). *Zero-sei anni. Pedagogia e Psicologia*. Bari-Roma: Laterza.
- Eco U. (2012). *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*. Milano: Bompiani.
- Faloppa F. (2011). *Razzisti a parole (per tacer dei fatti)*. Bari-Roma: Laterza.

- Faso G. (2010). *Lessico del razzismo democratico*. Roma: DeriveApprodi.
- Guardini R. (1993). *Elogio del libro*. Brescia: Morcelliana.
- Hobbes T. (2005). *De Cive*. Roma: Editori Riuniti.
- Kagan J. (2001). *Tre idee che ci hanno sedotto. Miti della psicologia dello sviluppo*. Bologna: il Mulino.
- Kant I. (2017). *Che cos'è l'Illuminismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Lévinas E. (2016). *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*. Milano: Jaca Book.
- Mari G. (2013). *Educazione e alterità culturale*. Brescia: La Scuola.
- Milani L. (2017). *Lettera a una Professoressa*. Milano: Mondadori.
- Paduano G. (1978). *Sui Persiani di Eschilo*. Roma: Ateneo & Bizzarri.
- Paparella N. (2005). *Pedagogia dell'infanzia*. Roma: Armando.
- Popper K.R. (1979). *La società aperta e i suoi nemici*. Roma: Armando.
- Resta P. (2008) (a cura di). *Il vantaggio dell'immigrazione*. Roma: Armando.
- Rivera A. (2009). *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*. Bari: Dedalo.
- Sartre J.P. (1943). *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre J.P. (1945). *Huis Close*. Paris: Gallimard.
- Sartre J.P. (1995). *Le mosche. Porta chiusa*. Milano: Bompiani.
- Severino E. (2002). *Téchne. Le radici della violenza*. Milano: Bur.
- Von Balthasar H.U. (1980). *Teodrammatica*. Milano: Jaca Book.
- Waldenfels B. (2016). *Estraneo, straniero, straordinario: saggi di fenomenologia responsiva*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Wittgenstein L. (1999). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Zagrebelsky G. (2009). *Contro l'etica della verità*. Roma-Bari: Laterza.
- Zambrano M. (2000). *Persona e democrazia. La storia sacrificale*. Milano: Mondadori.
- Ziccardi G. (2016). *L'odio online*. Milano: Cortina.